佛學月刊

林迪

內務總署登記證警字第三十三號
註中華郵政登記認爲第一類新聞紙類

第三卷第二期

佛學月刊

第三卷第二期

輪迴與因果……周叔迦

今舉宿論著

歷根為種見相成因……倓虛

學戒初階……慈舟

經論研究

正法念處經提要(二)……定修

讀中論……凌雪

蓮花小品(一)……耘青

修行講話

不諍說……周叔迦

佛教史研究特輯

中國佛法之西傳(一)……黃懺依

日本來華留學高僧紀(三)……晉仁

藕益大師著述年譜(三)……二雲學人

佛教東漸者(下)……唐雲起

印度笈多王朝之佛教美術(四)……中觀

文藝圖

佛教文學的藻采與風格……靈妙

詩詞三首……羅鶴 虎覺

禪餘集屑(二)……靈妙

現代僧伽應趨的新動向……浩乘

雜俎

新書介紹

佛教新聞

輪迴與因果

周叔迦

世人對於輪迴有兩種解說。一種是認為輪迴是迷信，根本不承認有前生與來生。以為人的生命不過是肉體的一種作用，否認有心靈之存在，人死便完全消滅了。這種解釋在佛教認為是斷見，是偏而不正的。一種是認為確有輪迴，確有心靈。人死後這靈魂便由此處轉到他處投胎，或升天堂，或墮地獄，有來有往的。這種解說在佛教認為是常見，也是偏而不正的。這兩種認識都是錯誤而不是佛教所說的輪迴與因果。於今先將這兩種錯誤辨明後再敘述眞實的輪迴與因果正理。

就第一種否認輪迴來說：宇宙間的能力不滅是科學所公認的。假如人的意志無有另一種的能力支配著，而完全是肉體的反應作用。那人的肉體在物質上是相同的，應當對於同一事件人人都有同一的認識，同時也可以就物質上來推算出他的心理如同光學熱學等相類的定律。何以人人對同一件事實有完全不同的認識和了解呢？譬如對於美女金錢，有人便起貪愛而趨求，有人便以為罪惡而遠離。也有先起貪愛，而後又厭離的。也有先厭離而後又起貪愛的。這種心理的變遷是絕對不能用算學或方程式來下一個定律的。再說人死後屍體是逐漸的糜壞，何以心理的作用卻突然整個的消失，而無絲毫的遺留？可見得人的心理雖與肉體有相當的聯帶關係，互相影響，而心靈卻是另一種能力，他的生起或消失與肉體不是能完全一致的。

就第二種承認輪迴的說：如果人在身體之內另有靈魂。試問這靈魂在身之何處？如若在身體之外便與肉體不相干，何以非假肉體不能有所見聞？如若在身之內，是等於身體之大小，抑是深藏於身體之某一部分？若是等於身體之大小，割去他的肢體之後，那人的靈魂豈不也因此少了一塊？然而少腿少手的人在心靈上並不缺少。所謂眇者不忘視，跛者不忘履。若是深藏在身之某一部分，那其他部分便應與靈魂不相干，也不知痛癢了。可見得人身體之內無有靈魂。

關於輪迴的證明有兩種：第一是間接的證明；第二是直接的解釋。如何間接的證明？世間哲學所討論的問題，是分為四項：一宇宙論，二人生論，三本體論，四知識論。

這四項問題是各有各的範圍的。所以哲學不能徹底；因為不知宇宙即是人生，本體即是知識。離了宇宙也無所謂人生，本體，知識；以至於離了知識也無所謂宇宙，人生，本體了。這四項只是一個問題，就四方面來談論。要徹底究竟明了任一項的問題必先究竟明了四個問題。即是四個問題只是一個問題。所以宇宙不滅，人生也不滅；本體不滅，智識也不滅。而人的生死是相續的變演而無窮止的了。

究竟輪廻與因果是如何的情狀呢？宇宙間有兩大類功能。一類功能發生為物質。或發生為皮膚毛髮心肝脾胃，或發生為山河土石草木花果，完全是一樣的。人的肉體與草木花果不過都是有機體的物質而已。無所謂是我，不是我。另一種功能發生為心靈。也無所謂是我非我。物質徧宇宙，心靈也徧宇宙。那心靈與物質相感應的焦點便成為我。譬如空氣中無處無電。却並不是一切時一切處都有雷電。只是在某一時某一處有雷電。又譬如無綫電廣播。那電波是徧世界的。收音機又處處有的。但是要聽那一電台的放送，必須將收音機輪盤轉到與那一種電波相應感的度數。電波雖然是永遠普徧的放送着，却離了收音機是不能發現的。不能說電波在收音機之內，也不能說電波在收音機之外。心靈也如此。不在肉體以內，也不在肉體以外。所以佛教說：心不在內，不在外，不在中間。心靈普徧宇宙而離了這身體是無從發現的。宇宙的物質不滅，心靈亦不滅，譬如一個收音機破壞了，再買一個新的。仍舊可以聽到先前同一電台的放送。並不是由舊收音機裏有任何電力移徙到新收音機裏。人死了當然另發生一個身體為這心靈與物質相感應的新焦點。而不是由舊身體中有任何靈魂移徙到新身體中。所以人的生死只是心物相感應的焦點的轉換。這種轉變叫作輪廻。這轉變是當然的，不是偶然的，而是有一種定律。這定律叫作因果。

如此說法，佛教豈不是二元論嗎？可以決定說不是。心靈是能力的組合，物質也是能力的組合。那唯物論中不妨有光有力有熱有磁有電。而光也可以變為熱，熱也可以變為力，等等，互相變換的。佛教的唯能論也不妨有心有物，而心靈經過某種關係也可以變為物質，物質經過某種關係也可以變為心靈。所以佛教是一元論。再進一步說：佛教是無元論。因為心靈與物質並不是有獨立的個體，都是能力組合上的一種現相。所以纔有種種不同的變幻。從本體上來說只是永遠不變異的空虛，同時常恒的空虛，同時不停的心物變現。也不是從空中生起心物，也不是從心物中生起空虛。萬事萬物永遠不停的變現着。萬古以前也不少一點。億萬劫以後也不多一點。而這空虛也始終不改。所以佛教是「無元論」。然而佛教又可以說是「多元論」。因如宇宙間任何一事一物，各有各的種子，各有各的因緣，

互不相謀的。同時也可以將任何一事一物為本元，而其他的事物是相因而有的。說無元，說一元，說多元，只是要人明了實際而已。

歷根為種見相成因

倓虛老法師述
門人仁道校

遊客問曰，剎號各是佛寺，皆供泥木偶像亦或五金所鑄，及絹畫彩繪者，是有何取義，答曰：義莫大焉。乃以歷根為種，見相成因也，大乘設教，全由根本解決，導民有方，行之甚便，故用此偶像也。蓋塑者為偶，隻者名奇，所謂法不孤起，仗境方生，由世境而言佛法，以佛法化民成俗，佛者覺義，法者軌範義，吾人莫不有知，若知無軌範，必隨劣境遷移，習慣成風，邪知邪見莫之能挽，故造此佛像，為吾人知覺之模範，以之歷根為種，此根指二者而言，一者，浮塵根之相分，即吾人之眼根，耳根，鼻根，舌根，身根，意根，二者，勝義根之見分，即吾人眼根之見，耳根之聞，鼻根之嗅，舌根之嘗，身根之覺，意根之知，故望之儼然如々不動之佛像，立為勝境，歷其眼根之見，化成識田之種，所謂歷根為種也。雖見假像，引起覺知，即知覺之軌範，是成佛之真因，所謂見相成因也，若世界之根本，及造物之主宰者，無他，唯吾人之知識而已矣，故佛經云：三界唯心，萬法唯識，可知世界是心識之染業造成，若無疑義，又云心本無生因境有，乃說唯境為心也。由此可推識不自寄，依偶而成，唯偶為識也。是以大乘就此原理，直用根本方便，導民至善，以佛之偶像為境，引人之寄識為心，所謂大乘設教，全由根本解決云々，此理乃全世界所公認，鑿々可據者，非他隨見武斷，妄說無根之談可比也。

本刊宗旨
弘揚佛教文化
歡迎投稿・訂閱・介紹
全年十二册・只收印費貳元

學戒初階

慈舟老法師開示　弟子張妙蓮記

昨天講聞慧；聞法衆生須具聞慧，具有聞慧，方能進思成修，而至乎證。但是有一多分衆生，爲障所障，聞慧不得顯現 ，這種障，不但難以解脫，連認識都是很難的，只有發菩提心才能除障，不發菩提心，盡未來際不得除障，發菩提心，即是知亦不有，達妄不容也。知亦不有者：曉得自心本具無量恆沙性德，達妄不容者：了達妄惑本是無而忽有，空無自性，不能發此心，則聞慧埋於障中，不得受用， 久久如是，豈不可惜；我人終日在愚痴中過活，還不知不覺，所以淪於生死大海，不得出離，此就根本說，欲知此理，必須久學，初學之人，粗尙不知，何能知細，就眼面前的行住坐臥四威儀粗相說；皆應如戒律，按次第，我等此處，常講戒律，還有人聽到，同未聽到一樣，總是裝呆裝痴，如一行一坐之次第，雖然是件小事，而其中就有多少差別：梵網經云：先受戒者在前坐，後受戒者在後坐，不如是行坐，即是不敬重戒，戒是佛所制，試問我等不依佛說之戒而行，還能了脫生死嗎？按戒律上說：年齡未滿二十者，受戒不得戒。在受戒時，自己不知，是傳戒人之過。既學戒後，自知年歲未滿，不得戒體，就應退守沙彌分位，不得再依比丘次第。年歲已過六十受戒，亦不得戒。古云：「寧犯千條戒，不教一俗知。」不令俗知，則自入獄受罪，不牽連別個受罪，顯然可見者，教他知之，必生毀謗，豈不連他名罪公開犯戒，亦即破見，如自一人私食非時食，但自一人受犯非時食罪而已，並不牽連別個受罪。如果公開食非時食；令他生謗，則自他俱苦。如我慈某學戒十幾年，亦不敢說持戒清淨而不能不避嫌疑。佛是大慈大悲救人的，決定不會害人的，一切衆生自甘下流，佛亦莫可如何。就是三人同壇受戒，亦要分個次第，因爲重戒故，應當遵從，不遵從戒，即是不遵佛命，犯重戒的比丘，爲求懺罪，若行若坐，應在清淨比丘後，受戒不得戒者亦然 ，這是按比丘戒說。若約菩薩戒說：菩薩戒是隨比丘戒的 ，有在家先受菩薩戒 ，後出家受比丘戒者，亦應在先受比丘戒者之後。比丘與比丘論次第，不得與比丘尼論次第，乃至優婆塞不得與優婆夷論次第。沙彌但按年歲論次第，在家男女，亦不得扎入僧論次第，

如子受戒於父前，父受戒於子後，則亦應父在子前，非父子則論戒之次第。又如子已出家受戒，父先受戒而來出家，則子先父後矣，此是天然的次第，不得爭讓，不然；則彼此於用功上打閑差。此事不學，多違佛制，便成人不學戒不知戒，直無悲限，我等因學而知，豈可復同盲引盲從，不肯回頭。十信三賢，皆是有功德才有位。若往下流，則越走越落，那裡還有功德呢。「朝廷序爵，鄉黨序齒。」長老在前，少小在後，大官在前，小官在後，皆是天然的道理。行不讓路，坐不讓席，如是獨人，人所不屑，孟子云：人之所以異於禽獸也幾希。但是對於辦事之人，則又當別論，或晚作務，則上前矣，此種小事，尚且不能覺照，何能再云發大菩提心耶？如不學戒，則是甘心隨意，作一生糊塗蟲，對這種人亦就無話可說了。我等天天講戒，應當輕重等持，不肯學戒，盡未來際，亦與佛法不相干，這點粗粗的覺照也沒有，發心何在？說多話打閑差，好好用功吧。

正法念處經提要（二）

定修

二、生死品

夫修行者，當觀根塵諸著，生死輪轉，唯是妄心所現，皆悉無我。行遠離行，繫縛心猿，根塵不偶，斥惡崇善，則可速得離生，念證涅槃。要取其要義，爲人之鑑。

經偈云：「煩惱根唯一，所謂懈怠是，亦無讀誦心，好遊不樂道，貪富樂酒色，如是非比丘。若能絕魔縛，復能斷惡業，佛說彼比丘，不妄貪僧食，寧食蛇毒菌，及以洋銅等，終不破禁戒，而食僧飲食，當樂行忍心，欲盡不能壞，捨生捨諸惡，此則名比丘。若不爲心使，而能使於心，則能除煩惱，如日出無闇。」

三、地獄品

夫惡業由心，相續流轉，如河注流，漂諸衆生，心之所誑，將至三途，所造雖微，積則大苦，日夕以思，偶然驚駭，細而推之，誠不適附。今日悟矣！如芽如樹，種子雖

小，成材則悟，願勤修善，功不虛棄，故心歸依，今皆成佛。至若苦事，難可譬喻，今成從路，捨其要樞。

經偈云：「心是第一怨，常馳於諸境，迷謬正法道，速至鬪諍處。心第一難調，甚於大猛火，若人能制心，則免諸苦報。

四、餓鬼品

經偈云：「諸天放逸自壞心，人中追求受諸苦，餓鬼常爲飢渴燒，畜生迭共相食噉。若有衆生歸三寶，自在修行三菩提，隨除遠離三種見——身見、邊見、見取——，如是之人出衆苦。一切諸法隨心轉，漂流生死常不斷，一切諸行悉無常，猶如水泡不堅固。

五、畜生品

經偈云：「愚癡自壞心，遠離於戒施，爲愛所誑惑，則墮畜生中。持戒智慧人，常得三種樂，讚歎及財利，後生於天上，若人能持戒，臨終無怖畏，現樂得涅槃，永得不死處。又偈云：「心爲繫縛解脫本，是故攝心爲第一，爲善則能得解脫，造惡不善則被縛。

六、觀天品

夫善如甘露之藥，依之則壽命永助，惡似塗毒之藥，聞之而亡命立時。律云：「善護於口言，自淨其志意，身莫作諸惡，是大仙人道。」經云：「身口意清淨，即是佛出世。」然則果能三業清淨，生天豈復難哉？

經偈云：「六根受著，境界所燒，爲樂所誑，不念退沒。諸樂必盡，無有常者，欲得常樂，應捨愛欲，三界如輪轉，業繫常不斷，是故捨愛欲，離欲得涅槃，一切樂無常，要必移歸盡，合會必有離，無有法常者。此心業畫師，是々業所染，若能調伏心，能至不退處。女人壞世間，令善皆滅盡，是地獄因緣，大仙如是說，口善說美言，其心如毒害，不念於恩惠，忽愛忽不愛，若見大財富，心則生愛樂，又見衰禍至，捨之而捨棄。天中大繫縛，無過於女色，女色欲燒心，後受大苦惱，放逸生死本，諸天所住處，放逸毒所醉，沒在於諸有，放逸如毒害，應方便捨離，若離於放逸，永度三界海，無恥無慚愧，親惡惡知識，是地獄種子，智者所捨離。

復次有十四種法，善能淨心，離於放逸。一者知足，二者精進，三者寂靜，四者親近善師，五者離惡知識，六者修習佛法，七者善觀修習，八者捨於憍慢，九者信於因果，十者念於善欲，十一者不視女色，十二者不近親族，十三者正住一切境界，十四者畏於生死。

復次有十七種中陰有法：所謂死時，生於天上，見中陰有，猶如白㲲，垂々欲墮，細軟白淨，見已歡喜，顏色怡

投；復見園林花池，歌舞喜笑：親族兄弟，悲號啼泣，不聞不見，即生天上，一切與天無異，是名第一中陰有也，若人命終，生北州者，則見細軟茹氍，即生貪心，提捲捉之，如撥虛空，親友謂之兩手摸空，若冬寒時，暖風吹來，若暑熱時，涼風吹來，除其寒熱，令心喜樂，不聞哀泣悲號之聲，若其業動，其心亦動，聞哭泣聲，業風吹令生於異處，是故親族兄弟，臨命終時，悲泣啼哭，甚為障礙；若不妨礙，則生北州，見諸愛境，池中遊戲，欲入母胎，則見父母為雌雄鴨，男子若生，則見已翻雄鴨，於父生閡，於母愛染，女生異是，是名第二中陰有也。若臨命終，生於西州，則見屋宅，盡作黃色，見虛空中，有黃氍幕，以手撥之，親族兄弟，亦謂摸空，自見己身如牛，亦見西州，一切皆牛，生時如上，是名第三中陰有也。若臨命終，生東州者，則見青氍，一切皆青，恐青氍墮，以手遮之，親族兄弟，謂言遮空，即至東州，見中陰身，猶如馬形，投胎而生，是名第四中陰有也。若北州人，臨命終時，以手撥空，如夢見園，種々勝境，見妙樹葉，生於貪心，作念願生，即時命盡，託園而生，受於天樂，是名第五中陰有也，若北州人，命終生天，則見蓮華，甚可愛樂昇此蓮華，乘空而飛，猶如夢中，生於天上，是名第六中陰有也。若北州人，以勝業故，生三十三天者，命終則見妙堂莊嚴殊妙，其人即時，昇此宮殿，昇於虛空，生天世界，是名第七中陰有也。若北州人，命終見天園林，猶如夢見三十三天，一切五欲具足，即作念言，我當生此，受諸妙樂，是名第八中陰有也，若西州人命終，以善業故，氣不顛濁，軟不斷壞，諸根清淨，見大池水，如毗琉璃，洋々而流，若渡彼水，將近生處；見諸天女，第一端正，欲心前抱，即時生天，如夢中有，即時滅壞，是名第九中陰有也。若西州人，命終見於宮殿欄楯，殊勝莊嚴，於中陰有，心生歡喜，見諸天子嬉女，歌舞欲樂，於中陰有，念當同樂，即住遊戲，爾時其人，自知我入，猶如睡覺，即生天上，是名第十中陰有也。此中陰有，佛言盡知，餘諸凡外，無知見者，若餓鬼死，有天業者，則無飢渴之苦，其身柔軟清涼，長毛悉墮，苦悉隨落，見天可愛，如虛見色，即念欲趣，念已遂生，是名第十一中陰有也。若畜生報謝，有餘善業者，則見光明，樹林河池，即往趣之，如是知是，近受生處，見諸依報，欲益自己，生此念已，即生天上，是名第十二中陰有也。若地獄眾生，業盡命終，擲置鑊中，猶如水沫，滅已不生，乃至惡獸噉已，食已不生，不復見於閻羅獄卒，見虛空中種々音樂，自見己身，威德殊妙，見天子端正，作念欲至，即生天上，是名第十三中陰有也。若人中死，還生人中者，見大石山，猶如影相，在其身上，即便念言，此山或當墮我身上，動手欲遮，兄弟復見，見謂觸空；又見此山，猶如白氎，即昇此

髮，乃見赤髮，見一切色，如夢所見，以迷亂故，見其父母愛欲和合，生顛倒念，若男則見己身與母交會，謂父妨礙，若女則見己身與父交會，謂母妨礙，爾時中陰則壞，生陰識起，次第受生，是名第十四中陰有也。若天命終，還生天上，則無苦惱，聞衆歌音，見五欲境，皆悉勝妙，是中陰有，嗚呼歎言，如是希有，我所未見，我當往至如是之處，念已即往生於天中，是名十五中陰有也。若從天上退生下天，見衆蓮花，園林流池，皆不知前，復得苦惱，仰下欲樂，即往彼生，是名第十六中陰有也，若東州人，生於西州，或西州人，生於東州，臨命終時，見黑闇窟，有赤光蓋，下垂如絡，或赤或白，見已攬捉，是人爾時現陰即滅，次第緣縛，入此窟中，受中陰身，近於生陰，或見二牛二馬，愛染交合，即生欲心，立時受生，是名第十七中陰有也，汝等旣知此法，勿得放逸，何以故？放逸之人，不得脫於生老病死之苦也。

（待續）

讀中論

凌當

當我們讀了中論後，瞑目凝思，覺得它所訶斥的正是我們所謂由經驗或其他方面得來的正確的知識，它所表示的(說人的方法)也正是我們做學術想不到的那些古怪的論理形式。但是我們若不因它違背自己底見解而肯細々地讀它，這裏可以看出它的兩種互助的工作，一種就是「破邪」，另一種就是「顯正」。其實破邪就是顯正，或顯正的一種手段；顯正也就是破邪，或是破邪的目的。

本論著者很想顯示諸法實相，可惜這實相的境界是非視聽不知的，它不可用言語文字來形容，也不可用我們從妄念產生出來的知識來想像，於是龍樹另闢途徑，用一個不不……的方法來表示，這總該能「顯正」了吧！然而偏々有人說他是在「破邪」，其實說破邪也成，反正他們是一回事。

有人說這種「否認主義」是從奧義書來的，布利哈德奧義書三，八，八，耶若婆佉對伽爾格女說：「伽爾格（Gārgī)乎！此者所名爲不壞(Aksara不滅)者，非粗非細非短非長……」這是用全然否定說以表示不可言說之本體的，龍樹是否受了他的影響且不管，而龍樹確是認[illegible]經

識等都不是表示實相的任何一部分，的確，實相就是實相，是無分別的聖智所證的妙境，其中不許雜有一毫妄念分別等，然而我們呢！無時無地不在「虛妄顛倒」中討生活，用這虛妄的分別去求實相不是緣木求魚嗎？於是聰明的龍樹在我們無量無邊妄執所起的分別上一一冠以不字，這就是中論全部的骨架，所以本論中破大小乘的迷失，破世間人法，破外道數論等以反顯大乘觀行及中道實相。然而衆生虛妄的分別本來無限，不可一一迷立而否認之，於是進一步用概括的成句表明其意，就是neti-neti(na iti!!日非日非)所非的對象有八，於是成立了「八不中道」說。這「八不」就是乳中之酪。

生，滅，斷，常，一，異，來，出——這八種觀念是認識成立的根本條件，是執着諸法假相把他認做眞實的迷見，前四是時間的觀念，後四是空間的觀念；又前二與後二是動的觀念，第三四五六是靜的觀念。這些觀念所指的一切妄緣皆不符於諸法實相，故皆否定爲「不」。

八不是中論全部的精髓，其餘不過是它的活用形，於是了解了八不就可算了解了全部中論，因爲八不所指示給我們的是我們日常所認爲正確的知識不過終是些顛倒妄見，我們知道了自己完全是顛倒妄見後，就可不須他破因緣品以後的破折了，我們知道自己的見解，完全是虛妄，當然也不必再寫什麼「讀中論之所見」了。

蓮花小品（一）

松青

余於因學并陸聽佛法講演二年，於佛理妙悟甚多，竊計個人所得不僅在其長篇大論之講述，而於其不經意處所流露之簡短語言，所得尤多，斯亦能深造精微，窮絕不凡，而復能以淺近之言詞，爲現代人說法，誘掖後學，寧有涯涘？茲就平日筆記中摘錄其精妙之短論，彙爲一帙，題日蓮花小品，俾便隨時省覽，以資進益，稱爲蓮花者，蓋以象徵佛教也。

阿賴耶與末那

阿賴耶爲宇宙人生之根本活動力，亦可謂之「能力」或「功能」，凡宇宙人生一切皆起於此，故普通謂之第八識者，實即第一識也，在此種偉大活動力中，包羅有各種原動

力，其中有一種原動力，爲人生死之本原，即「我見」是也，「我見」又名爲「末那」，即第七識也，阿賴耶爲渾然一片之無我狀態，然阿賴耶既含有各種原動力，自必有緣末那而起前六識者，此即人生流轉之因也，然末那雖生於阿賴耶，而決非別有末那，譬如海之與波浪，波浪不得離海而有也。

無明與眞如

無明即生滅之謂也，眞如即不生不滅之謂也，生滅乃宇宙功能(無明)之活動力也，宇宙萬有生滅相續，其速度至不能想像，即生即滅，故似連續而實不動也。

愛　取　有

人緣十二因緣而生，「愛」前七支屬於過去之果，無可爲力，今生所當努力者，則「愛」「取」「有」三支也，「愛」爲諸欲，有所嗜欲則必執著而起意獲得，則爲「取」，既起意則必思實現而成「有」，「有」乃意之實現也，既成「有」則不免後來之果矣，故欲免後來之果，當從「愛」字著手，能無「愛」則無「取」，無「取」則無「有」，無「有」則無「生」與「老死」矣，「愛」之一字，可不愼其微乎。

禪　定

佛教禪定乃福慧雙修，僅其福德而不開智慧者，乃外道定也，如神通等，乃禪定中之境界，而非慧，慧乃對於宇宙人生有另一種之認識，如「看得開」「放得下」等類是也。

初　禪

所謂快樂與煩惱，即心安定與浮燥之謂也，心感快樂即得安定，心感煩惱即生浮燥，得初禪時則內心之定勝於外界之快樂與煩惱，故決不被其動搖也。

修行講話

不淨觀

周叔迦講．慈光記錄

修行不在文字，須要能化除煩惱。普通人立志向上多半用對治功夫來尅伏煩惱。但是愈尅伏而煩惱愈盛。須知想煩惱斷除，非用化除功夫不可。尅伏如同賊入於室，捉住關閉監牢，放出仍是作盜，如石壓靑草，石移草還生。有何用處？若能在煩惱起源處，將思想轉變，自然能屏除一切貪染心，憎惡心，取捨心，不用時刻降伏煩惱，而煩惱自然消化，方是用功處。煩惱起源在何處呢？人的通病，就是以爲自己是可愛的，由愛生出種種求望的慾念，由慾

成貪，因貪成癡。時時要保持身體，凡爲自身所需皆求美好的。永遠愛好自己的相貌顏色，推及愛他人的相貌顏色。從此起了貪愛觀念，愈遠愈深，情緒不斷。這就如同受無期徒刑一樣。永不脫離情網愛鎖。長久在生死海裏。此是第一錯誤。所以修行人第一要看身體是骯髒的東西，自從生出來是不淨的，內中所裝的不過是屎尿濃血，腥羶臊臭，有何可貪？自己如此，人人如此。又何必爲這一塊臭骨頭，去求豐衣美食爭名奪利？所以要修不淨觀，先觀內不淨，再觀外不淨，對一切法皆是無實在的。平常要在不淨觀上注意，修行方能進步。自己是淨美的這種思想，不能糾正是永遠沒有入道的機宜的。修道的大障是貪圖己身樂。推到他身亦是莊嚴。互相貪圖私慾，如壞布上加污泥，想在上綉成美好的花是不成的。若不將污泥穢物洗淨，任你綉成什麽花樣總不好看。修行若不在不淨觀上下手，貪圖世間樂，種種勞苦希求，爲名爲利，永遠不能出離世間，落在小小範圍之內，必須除去世間樂，知道世間一切受用是苦，方能知出世的樂，又必須觀自他內外都是不淨，方能切實知苦，所以佛滅度時，告示後來弟子修行要在四念處下手。爲此我們要修不淨觀。希望大家，勉勵在這上用功，就是修行處。

中國佛法之西傳（一）

黃證依

一、引論

印度佛法之東來我國，除南洋海路外，向由西域東漸而入我國，故西域諸國如于闐、鄯善、龜茲、疏勒等，其於佛法之感染，多較我國爲早。且初期我國之佛教，多間接得諸彼國，故當時只有佛法之東漸，絕無佛法西傳之事。然此諸地區，約當我國隋唐前後，另有異民族崛起，如柔然、突厥、回紇、吐蕃等。此新起諸民族，原爲散居塞處不常厥居之遊牧部落，本身無文化可言，徒以崛強之勢，凌諸小國或臣服之。彼既以征服民族自居，對諸被征服民族，自存輕視之念，被征服民族固有之文化，亦自同遭蹂踐，故並其文化而摧殘之，此吾人處今日之時，對西域文化湮滅無朕兆可尋之原因也，現今吾人只能由我國記載，約略得其梗概，因此之故，此崛起之新民族，受被征服民族文化感染之影響，必甚輕微，甚或毫無影響，茲就今日所

知，此新興民族，如柔然、突厥、回紇等，向雖亦有佛教一度隆盛之地，而未有以信佛著稱者。吐蕃雖今以信佛稱，然其起源，非得之當地之諸民族，乃得之我國及印度。故我國西部邊陲諸地，隋唐之際諸民族，所受之佛法感染，與其歸諸當地之文化遺留，無寧歸之我國之為愈也，此中原因：一者隋唐國勢遠震西方，且中國文化，較彼等諸異民族，高出萬倍，故由向慕而感染，乃極自然之勢，此其一。再當隋唐佛教登峯造極，為中國佛法極盛時期，西行求法之運動，因之亦盛，僅就義淨大唐西域求法高僧傳中，耳聞目覩者，已五十六人之多，而此西行求法者，經過無佛教信仰之地區，不但不能得其資助，或恐時受其殘害，此所以求法高僧不能不致使佛法西被也，此其二。再用夏變夷，向為自命華夏之中國之自傲觀念，佛法化華，已予中華士人甚深之反感，今以佛法化四夷，亦中華當政者，所樂為之助，此所以有中華士人為夷人譯經之舉也，此其三。綜此三因，乃有中國佛法之西傳。唯此等史料，當缺而不能詳，欲立一說，證據當嫌不足，因凡此諸國，久已湮滅，傳記無存，僅存之西藏，雖有記載，亦多神話，故只能乞靈於我國之記載。然就近日新發現之材料推之，此說似若有可能者然，因史蹟湮滅，亦不能言其有也，唯無徵不信，未可以臆斷之辭，而作狂妄之說，今姑就目下所及見之隻字片簡，先就柔然突厥吐蕃稍加論列，其他諸族，如獲有所聞，當俟諸異日云爾。

二、柔　然

柔然建國，據北魏書蠕蠕所載，約當東晉時，臣屬北魏，後改蠕蠕，亦稱茹茹、芮芮，魏太祖道武帝時，據五原以西諸部，北渡大漠，西則焉耆之地，東則朝鮮之地，北則渡沙漠，窮瀚海，南則臨大磧，其常所會庭，則敦煌張掖之北，小國皆苦其寇抄，羈縻附之，於是自號丘豆伐可汗，屢行入寇，始光二年世祖太武帝大舉親征之，前後降附三十餘萬，延和三年使西海公主嫁勅連可汗吳提，並使人納吳提妹為夫人，其後屢行犯塞，終魏之世，幾無寧息，終於西魏廢帝元年(五五二)為突厥所破。蓋東晉北魏之際，柔然乃突厥興起前，匈奴衰亡後，我國西北部最為強大之民族，佔領西域，遠及于闐，領域雖廣，國勢雖強，而文化甚低，無文記，將帥以羊屎粗計兵數，後頗知刻木為記，故其文化容受力必甚低，雖屢行入寇和親，其吸收中華文化，莫得其詳，至於佛法，則曾於南齊沙門法瑗之見法愛為國師。

釋法瑗……第二見法愛，解經論，兼數術，為芮芮國師，俸以三千戶(高僧傳第八法瑗傳)

其感染佛法之始，雖無明文，然既以中國沙門為其國師，其傾慕中國文化，及於信佛法，當可想見，而其在九芮

萬傳「蓋蓋當由河南道而抵益州」，可見與中國交往頻繁，中國文化自源源流入，其信佛法，至少亦大部得之於我國。

至於其國內佛法發展情形，記載缺乏，不能知其詳，然已知其國內已有僧尼。

永平四年九月，醜奴遣沙門洪宣奉獻珠像（魏書一〇三蠕蠕傳，北史九八蠕蠕傳）醜奴爲蠕蠕主即豆羅伏跋豆伐可汗，魏書載其當國時，並有尼引副升牟妻豆渾地萬爲醫巫，其奉使以沙門，足僧出入宮禁，佛法當相當昌盛，惜無文籍可徵，致湮沒無聞，殊可惜也，按醜奴時，適當北魏宣武帝，南朝梁武帝弘揚佛法之際，且既當由河南道入中國，河南即吐谷渾，國中已有佛法，天監十三年曾遣使獻金裝馬瑙鍾二口，又表於益州立九層佛寺，見南史七十九本傳，蠕蠕近有吐谷渾之薰染，遂聞中國崇法之盛，其效慕大國，崇信中國沙門，大弘佛法宜也。

日本來華留學高僧紀（三）

普　仁

圓　仁

釋圓仁，姓壬生氏，下野州都賀郡人，幼從最澄受台教。承和五年（唐文宗開成三年）七月奉詔從大使藤原常嗣，達唐揚州海陵縣，留開元寺，從宗叡習梵書，就全雅受灌頂。明年，隨藤大使浮海返國，爲逆風所吹，返登州界，遂與弟子惟正等下船，止海州，東縣治，因返，從陸迤邐，返登州，尋往青州府，謁節度使，延館於龍興寺，夫登五臺，謁山中碩德，留華嚴寺，從志遠法師，受摩訶止觀，並寫台宗諸疏。往長安，敕居資聖寺，隨大興寺翻經院元政阿闍梨學金剛界大法，受五瓶灌頂，圖寫金剛界大曼陀羅。會昌元年夏，從青龍寺義眞阿闍梨，入胎藏灌頂壇，學毘盧遮那經眞言印契，並寫蘇悉地法儀軌及蘇悉地大法，圖胎藏大曼荼羅。二年值法全阿闍梨於玄法寺，習胎藏儀軌，逢南天竺寶月三藏，學悉曇章，從醴泉寺宗穎法師，重受止觀，尋見街東大安國寺良侃阿闍梨，街西淨影寺惟謹阿闍梨，共蒙器許密付，凡寓長安六年，得經書五百五十餘卷，金珠法物若干品，會昌五年屬武宗廢法，緇門荒蕪，仁隱幽谷，及宣宗即位，佛法重興，東膝下曰：日

本沙門宜歸本邦。大中元年辭衣出京，中散大夫揭敬之，國子祭酒李元佐，及官僚相共曰：我國教法，從和尚而東化曰此方學者，當入日國矣。是歲中秋自登州返國，即承和丁卯十四年也。以載來經書法具表進，下敕賞勞，唐客四十餘輩，各給衣粮，嘉祥元年授大法師位，次年四月詔修灌頂法，入壇者千有餘人，自是大弘密乘，逮十七載，以貞觀六年正月十四日寂，春秋七十有一，賜諡慈覺大師。撰有金剛頂經疏，蘇悉地經疏各七卷，顯揚大戒論八卷，止觀私記十卷，法華觀心四種記（一卷，作六卷悉傳。）遮發菩提集各八卷，涅槃經音義七卷，三寶輔行記五卷，融通佛法義記，法華從相記，安樂行品私記，法華開講各三卷，百界千如義，十如是集，四悉檀義各一卷，總一百五十餘卷。本傳六

圓載

釋圓載，和州人，幼隨最澄和尚，承和初遊唐土，齎由諸師，作台教疑問五十科，付載寄天台稟答，乃以疑問呈廣脩，維蠲二闍士，請學教觀，開成五年答釋已成，維蠲獻書於朝請郎中台州制史滕適以乞公憑，其略曰：一昔南嶽高僧思大師生日本為王，天台教法大行彼國，是以內外經籍一法於唐，約二十年一來朝貢。貞元中僧最澄來，台僧道邃為講義，陸君給判印，師因大聞玄風，去年僧圓載奉本國命，遣太后袈裟，供養大德，並德太子法華經疏，寄天台藏，齋疑義五十科來問，抄寫所缺經論，禪林寺僧廣脩答一本，已蒙前使李端公判印訖，維蠲答一本，并付經論疏義三十本，伏乞郎中賜以判印，光浮日宮，丕貽遐裔，恩流永劫，道穆日新，類黯慈雲，不任陳懇。」蠲乃與載以公憑曰：「圓載闍梨是東國至人，詢西竺妙理，梯山航海，以月繫時，涉百餘萬道路之勤，歷三大千世界之遠，經文翻於貝葉，經路出於扶桑，破後學之昏迷，為空門之標表，迴尋自足，遽欲赤城，遊巡旣周，而錫將返，懇求印信以為公憑，行不至知，須允其請，遂白。」一載後好仁持答釋還。宣宗皇帝聽載道學，敕住西明寺，詔名官殿講經，并賜大徒，賜紫袍衣，思還日本。其後好仁再入唐，宣仁帝敕賜載及圓仁旌表，載散諸師門，蒐斷密法。大中九年秋，拜清涼寺法全阿闍梨，共日僧圓珍，濬法界灌頂水，入金剛界大曼荼羅，蘇悉地法及諸密軌。乾符四年冬十月，攜經典儒書數千卷，偕李延孝船，大洋遭浮，船碎，俱溺死。本傳七

圓行

釋圓行，山城州人，幼出家，廿七歲隨弘法大師稟兩部大法。承和五年冬十二月奉敕入唐，（唐開成三年）明年正月入長安城，直上青龍寺，率其從徒二十餘員，趣門

人，行先拜惠果和尚之塔，獻日本產物於航，時保壽寺光辯，解悲博通，試繫經文，問難要義，行解紛開結，答辭如流，集合名德，一等感歎，具其以聞，帝乃敕為內供奉講論大德，因賜冬法服，綠綾二十匹，并供物等，閏正月二十日，行請惠果和尚，重受大部灌頂，異日告辭，航乃授與所持密經，及佛舍利，以為授受之信，中天竺三藏般若陀，大德靈仙，常辯，弘辯，齊高，光顯，海岸，四鏡等，各有贈遺。以承和六年(唐開成四年)十二月，携經論六十九部一百三十卷，佛舍利三千粒，佛菩薩起陀羅尼像三張，畫像十幅，密壇道具十品歸國，大唱密乘，仁壽二年三月六日寂，壽五十四。本傳六

蕅益大師著述年譜（三）

二嶽學人

二友合傳：「庚午春，予病講龍居。」

自傳：「三十二歲，擬註梵網，作四鬮問佛：一曰宗賢首，二曰宗天台，三曰宗慈恩，四曰自立宗。頻拈得台宗鬮，於是究心台部，而不肯為台宗子孫，以近世台宗與禪宗賢首慈恩各執門庭，不能和合故也。」

四年辛未（一六三一）師三十三歲。秋九月，重定授菩薩戒法。冬，居靈峯。

自傳：「三十三歲，秋惺谷壽如二友出世，始入靈峯過冬。」

重定授菩薩戒法跋：「今梵網受法，已失其傳，僅存影響。惟地持瓔珞，略可依承。故酌三宗，會成一式，律詳簡適中，而授者受者，皆得明白簡易，以免紊雜之過耳。時崇禎四年辛未季秋。」

五年壬申（一六三二）師三十四歲。住龍居。

六年癸酉（一六三三）師三十五歲。七月，會補毘尼珍敬錄二卷。冬，寓金庭西湖寺，成占察行法一卷。

珍敬錄序：「蓮居紹公，精徹台宗，取四分手自輯錄，以就茲稿，竟妙補祖四商普繼師志者。公往，而其書庋篋已十餘年，近家嗣新師，始託璞師訂定。」

案錄凡二卷，題名為武林比丘廣承輯錄，赤城比丘廣鎰，嗣法比丘大真參訂，古吳比丘智旭會補。書尾海觀跋云：

禎癸酉佛歡喜日。揚州刻經處刊本。

自傳：「三十五歲，造西湖寺，述占察行法。」

行法緣起：「予想障深，丁茲法亂，律教禪宗，循訛捫一。幸逢斯典，開我窮蒙，拜觀事儀，昭然可踐。竊以諸儀十科行法，詳略稍殊，一一闡陳，織疑始決，因敢師心，遍述緣起。」

占察經疏跋：「癸酉冬日，寓金庭西湖寺，依經立儀。」

案行法分六科，一緣起，二勸修，三簡擇同行，四占察輪相，五正修懺法，六別明二種觀道。末附占輪相法，及禮佛儀。今與占察經疏合行，北京刻經處刊本。

七年甲戌（一六三四）師三十六歲。

八年乙亥（一六三五）師三十七歲。住武水，成戒消災經略釋，持戒犍度略釋，及盂蘭盆經新疏各一卷。

自傳：「三十七歲，住武水，述戒消災略釋，持戒犍度略釋，盂蘭盆新疏。」

案戒消災經，吳月支國優婆塞支謙譯。內明持戒戒人，鬼神畏避。大師為之略釋，今佚。持戒犍度，出四分律五十三卷雜犍度中。略釋本附毘尼集要末。今天津刻經處有單行本。盂蘭盆經，西晉竺法護譯。因目連得度於餓鬼，佛為說七月十五日供自恣僧法，使具功德，脫餓鬼苦，新疏但名云，溫陵道昉參訂。揚州刻經處刊本。

九年丙子（一六三六）師三十八歲。來住九華，以丙寅後八年中雜稿，為淨信堂初集。因病聽地藏，得閱藏著述之決。遂不廢筆墨，仍事著述。

自傳：「三十八歲，住九華。」

淨信堂初集序：「丙寅夏，先慈捐世，即決棄筆硯。後因閱藏稍閑。花前夜窗，經八股，日積月累，與稿遂多，門人好事，輒隨錄之，不足存，亦不足毀也。夫雖在退，物之常態，彼日積者，寧為使然。今天下寒熱於且將多矣，予言為似，安知不可與筆共同茲功乎。適因整集，始末出家一十三年稿，止丙子入山前，名淨信堂初集。俾具眼者觀，亦當以此證予向，會何非瑕之可掃哉。」

案是集為宗論七稿之一，後成時師，錄七稿為宗論，諸集遂無傳者。今靈宗論，與諸集詳序數校，迥然不同。蓋宗論乃時師所節略，非原本也。二本對讀，原本亦另有其恰適之美。今余於是編中，全錄七稿序跋。若發大藏閱，倘存七稿原本，更望兩傳之，則殘缺亦完矣。九華一名九子山，在安徽青陽縣西南四十里。太平寰宇記云：舊名九子山，李白

以九峯如蓮華削成，改名九華。唐永徽中，新羅國王子金喬覺年二十四，祝髮出家，航海而來，端坐山中，七十五歲，至開元間化中，異跡甚夥。傳爲地藏菩薩化身，故山中香火甚盛，年往朝禮者絡繹不絕，稱我國四大名山之一云。

十年丁丑（一六三七）師三十九歲。居九華。秋，成梵網合註八卷。

自傳：「三十八歲，住九華。次年述梵網合註。」

合註自序：「爰念宿因力薄，擬捨戒發敎以自熏修。……而毘尼一藏，細閱三番，梵網一經，奉爲日課，途於發隱所闕之疑，渙然冰釋，即上卷文言義幽，昔人所稱不能句讀者，亦復妙旨冷然現前。因擬一爲合註，以補前人之缺。而此志雖發，教障多端，六七年來，悠悠未遂。客歲罹大病，以爲良藥，方遂入山本志，適如是昉公，遠從閩地，攜杖來尋，爲其令師曾滿至公，請講此經，以資冥福。復有二三同志，歡喜樂聞。予繇是力疾敷演，不覺心華開發，義泉沸湧，急秉筆而隨記之。共成玄義一卷，合註七卷。註既成，敘厥本末，以告來哲。後暑歲在丁丑後安居第一褒灑陀日撰於九子別峯之梵網室中。」

梵網經共二卷，姚秦鳩摩羅什譯。上卷盧舍那佛廣說三十心十地法門。下卷釋迦於菩提樹下示十重四十八輕戒法。合註爲金陵刻經處刊本。後附菩薩戒本釋，菩薩戒羯磨文釋，重定授戒法，學菩薩戒法，梵網經懺悔行法，毘尼後集問辯六種。

十一年戊寅（一六三八）師四十歲。居九華。以丙子春迄今秋雜稿，彙爲絕餘編。旋應如是昉公請往溫陵。

丙有絕餘編序：「自丙子春前，彙爲淨信堂初集。戊寅秋前，彙爲絕餘編。」

絕餘編序：「生平行履，百無一長，獨大菩提心，忘身爲法，捨己從人，則堪質三世諸佛者也，自庚午至甲戌，五年中幾經困衡無退。迨乙亥仲秋，志終不伸。丙子春乃遁。途中大病，迢遞九華，哀禱地藏不輟，仍得閱藏著述之決。嗟乎，文字性空，性空即是實相，實相離一切相，即一切法，豈離文字而解脫哉。昔無準祖，絕而不絕。今也不絕而絕矣。姑名絕餘。」

自敍印闍梨傳：「戊寅予往溫陵。」　（待續）

本刊擴大徵求讀者

歡迎代銷・訂閱・介紹

佛教東漸考（下）

唐雲起

漢明帝永平八年西紀六十五年，先白馬寺之建，楚王英好黃老學，爲浮屠齋戒祭祀，載於正史，此爲見佛經證也。王莽篡位，天下擾亂，漢武以來西域之通途皆杜絕。佛教來於是期(紀元前二三年)爲事實上所不可能也。至於蹈何路而入中國，紀錄罕鮮，是非難斷。余竊信漢書所載「罽賓烏弋離道」一路可通。西往經Kabul河流域之罽賓國(乾陀羅)到達今日Kandahar(即當日之烏弋山離)之道是。諸譯述之，中國自古以絹運開，希臘波斯商賈，往來悉蹈此路，一時目爲通漢要道。

出漢都長安，入甘肅省，經甘州，肅州，敦煌諸地，達中國土耳其斯坦(新疆省)，再越Lobnor以南之樓蘭，且來沿南山山脈北麓西往出于闐(Khotan)再自皮山(Guma)莎車(YarKand)登葱嶺(Pamit)而至謁叉(Tashkurgan)。由此更南下，至興都庫什山脈北麓，分道爲二，一自嬀水(Oxus河)上流下降到Wakhan谿谷，沿流西北往，達月氏都大夏(Bactria今之Balkh)。一道南往越山脈，出雅兒(Gilgit)南下。踏過陰惡山業數處，而入陀歷(Darel今之Dardistan)，出Kabul河流域至乾陀羅(Gandhara)。入竺諸賢如法顯，宋雲，惠超，玄奘悉遊此路，迄今文載東親耳。當時罽賓(乾陀羅)地路樞要，爲東往必經之途，東南出海可通中國。西南道烏弋山離(Kandahar)而通波斯(Persia)。浮海沿印度河下降出波斯灣，能到羅馬。北往抵大夏(Bactria)。月氏盤據Balkh一帶，後匈奴壓迫越興都庫什入Kabul流域，在Peshawar Panjab諸地，然爲期在佛教入漢之後，及至佛教擁護者迦膩色迦王時代，又爲都Peshawar Purushapura爲期更較晚之。前漢時期，月氏尚未侵足此地，固甚明矣。元壽元年(西紀前二年)，波斯系統之塞種族(Saka)由西方侵入該地。當時漢呼罽賓國爲塞種(Saka)，見漢書西域傳：「月氏居北，君於大夏，塞而居南，君於罽賓」分地而治也。旋後塞種與波斯安息(Parthia)混居，爲伊蘭(Iran)系統種族所佔據。但須注意者，罽賓爲漢名，印人則呼乾陀羅，乾陀羅之名，自古襲用，漢名罽賓，時間短促，自漢武末年至三國一段而言，待及東晉南北朝時，亦非昔日之盤。

雖同指 Kabul 流域，漢曰罽賓，印曰乾陀羅。乾陀羅都在 Peshawar 北 Kabul 河畔之 Paskalawati。都名出印度語，猶漢書所載罽賓都曰循鮮城，式寫修鮮城，本梵語青蓮 (Bule lotus) 之一種。循鮮或修鮮音讀 Susen Susan。伊蘭(Iran)語亦蓮名。蓮種類多，此其秀明之一種。故乾陀羅又呼 Paskalawati 罽賓又呼循鮮，修鮮。都實一而名有二也。波斯 achaemenian(阿可曇尼斯)王朝都 Persepolis 又名 Susa 同前例對。復舉例辨其正，今入印度河之 Swet (古名 Sabhastu) 河，本印度土言「清淨水」意。後漢時希臘人 Ptolemaeus 撰地理誌，改 Swat 河名曰 Choaspes 亦「清淨水」意。生波斯語。雖同指一河，或曰 Choaspes 或曰 Swat，故不可論其何非何是也。乾陀羅與罽賓之稱，猶同此例。乾陀羅一帶，自波斯王大流士征服以來，居民相雜而居，西紀元間西方塞種 (Saka) 侵入，人種言語更形淆合。山川城邑之名，或出印語，或出波文，若如此釋之，西漢末年(西紀元前後)古史所謂罽賓，抑指 Kabul 河流域之乾陀羅言也。

然後世中西東洋學者，茫然不明經緯，舛錯附會叢生，余曾投「罽賓因考」一文，其結論上，謂見於中國史之罽賓依時代而異其地。

(1) 自西漢——晉之罽賓，專以 Kabul 河畔之乾陀羅爲中心，都循鮮城。

(2) 自東晉——南北朝時代之罽賓，專指 Kashmir 而言，Kashmir 又名 Kasyapura。疑罽賓之訛，罽讀 Ka 賓讀 Pin-bin 罽賓曰 Kapin 由 Kapin, 而 Kapin Kapur, Caspira 音，故以罽賓爲 Kasyapura 都善見城。

(3) 隋唐時代，擬罽賓爲迦畢沙 (Kapisa)，因近音故。唐之罽賓，即是迦畢沙。在興都庫什之南。但亦有疑其非者，如玄奘三藏，依然以 Kashmir 倍爲罽賓。

夫觀以上列述，罽賓之地依時代而不同。究其緣由？名稱之起，本爲波斯系塞族指 Kabul 河之乾陀羅，既爾塞國淪亡，名稱廢改。而天涯之漢，未聞改變，猶信罽賓還因印度，徒以其音近者，未強加以附會，或謂 Kashmir，或謂 Kapisa。自是錯誤橫生，終成不可解局。

罽賓國，初見於史者，在張騫通西域以後武帝末年。與漢之通，止於王莽篡位。入東土者以商人爲衆。路線已如前述。

罽賓 (Gandhara)→ 陀歷 (Darel)→過由峯之險→難兜 (Gilgit)→竭叉(Tashkurgan)→(沙車 (Yarkand)→ 皮山 (Guma)→)→于闐 (Khotan)→且末 (Cherchen)→樓蘭 (Lobnor)→敦煌→肅州→甘州→長安。

佛教若在元壽元年(紀元前二年)，輸入中國，其佛教絕非來自興都庫什山脈以北之大月氏。月氏信佛，始於波過

與都庫什，文化漸開以後。如果此說不誤，漢末實爲佛教之濫觴。且其來源必出罽賓，雖曰罽賓，又非南北朝所指之 Kashmir，隋唐所指之迦畢沙(Kapisa)耳。當時交通既盛，商侶接踵於途，一部佛僧携佛像經典，雜於其中，料所不免，楚王英奉佛之事，又非荒遐虛飾也。「魏略」

哀帝元壽元年遣使月氏，授佛經時。是期月氏已逾越與都庫什都於乾陀羅。不久迦法大王迦膩色迦王出，佛教大興。桓靈爾朝(西曆二世紀中葉)安世高，支佛朔，諸西域僧東來，中國佛教遂大盛矣。

印度貴霜王朝之佛教美術(四)

中　觀

【本生圖】 犍陀羅所作本生圖，餘處或不見有作例，又其與西域藝術之關係甚爲密切，撮述如左：

a. 睒仙人本生　在 Jamal-Garhi 發現，現藏大英博物館，圖載犍陀羅之希臘佛教藝 I. P. 281, Fig. 143.

b. 須大拏太子本生　在同處發現，現藏大英博物館。全圖分爲六個畫題：一白象施與之處，二車馬施與之處，三太子與妃共抱兒女赴配所檀特山處，四於山中草堂前將二兒施與婆羅門處，五婆羅門攜着二兒使下山，使六帝釋化爲師子遮歸路處。圖載同書 I. P. 284, Fig. 144.

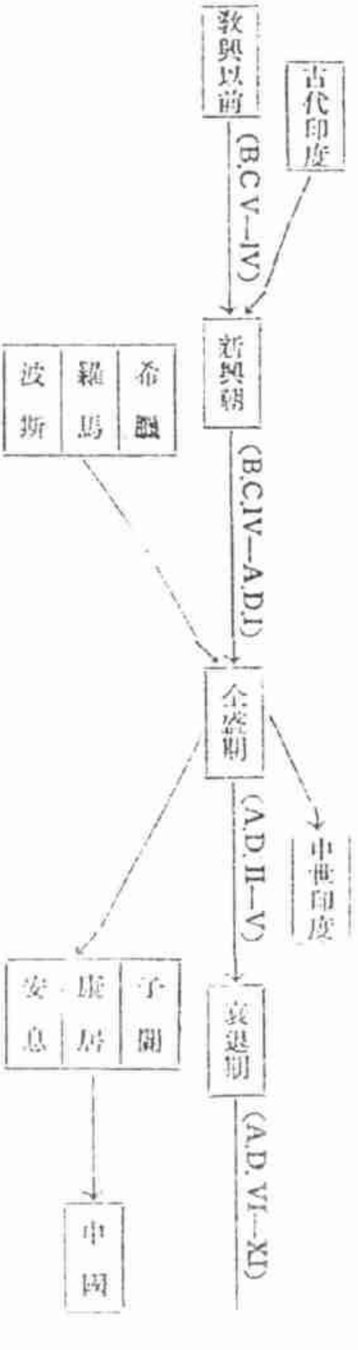
c. 六牙白象本生　在 Karamār 發現，載同書 I. P. 272, Fig. 198.

d. 燃燈授記　作例有七，其一 Sikai 發現，藏加爾各答博物館，圖載同書 I. P. 275, Fig. 139. 其二現藏大英博物館，圖載同書 I. P. 277, Fig. 140. 其三現藏加爾各答博物館，圖載同書 I. P. 279, Fig. 141. 此三例皆自 Sikai 發現。其四 Sahri-Bahlol發現，藏伯夏瓦爾博物館，載同書 II. P. 12, Fig 304. 其五在 yusufzai 發現，圖載 J. Burgess-The Ancient Monuments Temples and Sculptures of India, Plate 101. 其六載同書圖版一一四—六，其七載同書圖版一四〇，此二者皆自 Nathu 發現。

綜觀以上諸例，前三者在 Bharhut, Sanchi 等雖有同一畫題，至於最後之燃燈授記則不見作例，唯西印度坎赫梨 Kanheri 窟寺第三十五洞之彫刻中刻其圖像。此外則高昌附近有之。

犍陀羅派彫刻之體系

小野玄妙說



犍陀羅造像之特長

綜合小野玄妙伊東忠太逸見梅榮三家之說如左：

材料　此地彫像以青黑石灰岩者居多，塑像與泥像之類相當保存，後世造像法佛頭部以石製作耳。

手法　有丸彫者，有附於建築物浮彫者，附屬建築物者作於寺院建築之腰部，與塔周圍之龕中。

施彩　像製作時皆施彩色，殘見於像之腋下或衣褶線溝處，有其痕跡知之。

貼金　洛陽伽藍記據惠生手記云：復西行十三日，至佛沙伏城，……城北一里有白象宮，寺內佛事皆是石像，莊嚴端麗，頭數甚多，通身金箔，眩曜人目。

希臘風範　大夏人乃希臘人之殖民，有克剌席刻（C-Lassic）彫刻素養，由其素養製作佛像，故佛像之面相與體格不似印度人，在某種程度上似希臘人。

獨特主題　在主題上，如阿波邏羅龍王教化圖，燃燈佛授記圖，係發於此地方獨特之題目。而大乘佛教神話發達上，有極重要之位置。佛傳圖中，持金剛杵立於佛側之金剛力士像，巴爾弗特之伊羅鉢龍王禮佛圖已有其例，而 Amaravati, Sarnāth, Ajanta 等印度本土作品殆無其例。其顏貌姿容皆顯著希臘作風。

肉髻　佛頂之肉髻，造髻於頂上，恰如植束髮，且其位

置稍在前頭部，此比諸南方印度本土方面之形像，單隆起頂骨者，一見即知有異。

波紋髮相　示髮之相，其髮除成波狀形，其除方者通向上，橫向者亦不甚。其波狀之曲線或粗或細，不必一定，蓋製作時代使然。比諸南方印度者，毛髮一一作螺形，全異其趣。犍陀羅地方遺品中，有螺髮之佛像混在者，殆第三衰退期所製作，此係受印度式造像影響而成。

白毫　眉間顯示白毫，起原於此，遺品中皆有之，印度本土方面者其例甚夥。

眉　眉非牙月形，與眼距離較近，眼是寫實的非半眼，表現佛教最高理想之涅槃寂定。

髭鬚　菩薩像作髭鬚，此亦與前之白毫相同，當溯源於此。後世中國日本佛像，口邊亦用蝌蚪形髭鬚，蓋可謂此遺樣之影響。

手印　凡兩手之相，左手把角一端，右手竪立，手掌向外，古式如此，南北皆有之。笈多時代之造式亦有存此二種者。兩手置膝上定印之相，此亦一般所通行。至其手之置法，並重於上下者，有掌稍向內置於前後者。然左右孰置於上乎？此亦不必一定，如古像中有以左爲上者，新者概以右作於上。又左手當胸曲五指而使指端在一處，右手亦當胸，五指端端使索於右手之端，恰如後世密教金剛界大日如來之智拳印者，此種手相，在彼印度本土，Sārnath, Ajanta 等地見有多數作例，與轉法輪相之手相相似，其製作比較的新，概入第三衰退期以後者。

姿勢　全身姿勢，在坐像・立像・倚像・臥像・經行像諸種中，其坐像之兩足置膝，多以衣掩蔽之，左右足之上下不分明，至有露出足部者，古像雖有左足置上者，新像概以右足置上居多，又倚像兩足相並，普通者外，有交叉兩足之交脚倚像，及一足垂下之半倚坐者。

著衣　佛衣有通肩與偏袒右肩著衣法之區別。又因立像與坐像而下部衣端狀態不同。此二式外，復有以右肩上之一點爲中心而衣褶斜流。此大衣著法使然。衣褶線切入甚深，殆多從模倣希臘雕刻形法致然，一方面犍陀羅地方氣候寒冷，與中印度之温煖著薄衣異，因用毛織物爲之。偏袒右肩像祇支於大衣下，示有褶。坐像不露出趺坐之雙足，置以前垂大衣之端。自腰以下，無印度本土像所著之無縫衣(dhoti)而著外來衣者，其中間有著 dhoti 者，著法與中印度像異，要之是在俗貴人之服。

重光　佛後光相，僅表以圓相，南印度者，於圓光中鏤刻花紋以爲嚴飾。其周圍附小圓之連結，或小蓮瓣之連結紋樣。如後世摩竭羅或團多之絢爛者殆不見。初僅有頭光，後又加身光，頭光身光相具之重光佛像，西域與中國遺例甚多，在印度者，除稍後世者外，其例殆稀。但加膩色迦王泉貨中已見之，貴霜王家某王所用古泉貨之中

像亦帶寶光，據此推察，不難知其源委也。

臺座　普通用方形臺座，或普通之床•繩床•師子床等。蓮座殆猶未見，下部側面時有彫刻浮彫獅子者，非如後世僅限左右一對。中作三個龕穴形，各一頭獅子如自其中出頭者。或獅子全缺，刻供養者禮拜佛座之狀，或作彫蓮華者，其形式不必一定。

莊嚴具　菩薩像頭戴寶冠，附莊嚴具，胸披垂飾珠，手有臂釧，足著足釧。下半身著裳上半身殆如裸露，布片自肩垂下，與後世者同。(取材小野氏健馱邏佛教美術之研究)

（本節完，本章未完）

佛教文學的藻采與風格

雲妙

佛教文學也是藝術之一，所以他仍然不能脫離藝術條件這種條件乃成為佛教文學之唯一元素。今以數點述之：

一、代語的雅馴

在古書裏，取其性格或風味相同的句子，被拉來做為拱雲托月之儔，這名為代語。他能使文章的衣裳帶上古典的匠意的，渲染的美的色彩，使藝術的魂更增加其濃艷與興味。這在枯寂的理論界，排卑說是沙漠的草原，是冰季的小陽春！如說：「大聲疾呼，」不如說：「獅子奮迅，」說「弟子盛於師」不如說：「青出於藍」說「處世如意，」不如說：「遊刃無礙。」

太宗在三藏聖教序說：「度脫衆生，」而代之以：「濟火宅之乾燄，」即取材於法華火宅喻品。佛遺教經的：「良馬見鞭影，」永明壽的：「快馬見鞭而驟子先知」(心賦)用之在前義可的：「豈無古眼淺見繫影而驚乎？」(金剛經序)又繼之於後。義淨三藏在南海寄歸傳自書之詞的：「然非淨發於巧心，終恐受嗤於拙目，」就是蛻胎在陸機文賦：「雖杼發於巧心，恐受嗤於拙目」的。同書的：「若其功也實致為山之勞藏其益也時有海珠之潤，」則又是用文賦：「石韞玉而山暉，水懷珠而川媚」了。有易的：「難易相成，」就有「繁易相推」：(瑜伽大智度論鈔序。)有莊子的：「用智不分」，就有「思專則智一不分」：「(淨遊念佛三昧集序。)

二、故典的闊俏

故典有如珠寶綾羅莊嚴下的貴婦，處處透露着豪富，他的好處是使人嚮往於他的闊俏；用故典而不闊俏，則等於「小兒畫虎！」徒堆砌着廢詞使人欲睡。

這在佛教文學中也相當多。譬如：說「小中容大，」有：「彌勒閣而普現，摩耶腹而總容，文殊寶冠之內，淨名方丈之中。」(永明心賦。)說「如來甚當住不滅，」有：「金錍舉處，發滅而明自不消，華嚴縮時，六宗而一不可得，」(祖願首楞嚴經序。)讚人聰慧，有岑勛的：「頓收珍藏，異窮子之疾走；直詣寶山，無化城而可息。」(西京千福寺多寶佛塔感應碑。)讚人求法心切，有代宗的：「岑涉雲征，窮鹿野之眞諦；帆飛海宿，究馬鳴之眞旨。」(新翻密嚴經序。)

三、風格的追蹤

風格是文章的靈魂，他把握着一篇語言的生命線；醞釀着精新而濃烈的活躍的生之力，這種生力在文章中翻騰鼓舞，縱橫馳騁！極力使他迸出枝節，腐朽，暮氣的死坑，而助他以峻挺的力，永恆的力，嫵媚的力。

這裏我們要注意的是僧肇的肇論。他遠承莊，老的神韻，近受六朝的洗禮，於是乃獨立一種蒼老，雄厚，清瀏，古典美的特出格調。

試拿他一篇，和莊子比較一下：

莊子齊物論：「故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是，欲是其所非，而非其所是，則莫若以明。物無非彼，物無非是，自彼則不見，自知則知之，故曰，彼出於是，是亦因彼。」

肇論物不遷論：「既知物往而不來，而謂今物而可往，往物既不來，今物何所往，何則，求向物於向，於向未嘗無，責向物於今，於今未嘗有，於今未嘗有，以明物不來，於向未嘗無，故知物不去，覆而求今，今亦不往，是謂昔物自在昔，不從今以至昔，今物自在今，不從昔以至今，……」

再則，莊子好用「何以知其然邪，」而僧肇好用「何者。」這也很有趣，試舉幾段來看：

莊子：「何以知其然耶？昔者齊國鄰邑相望，……」「何以知其然邪？彼竊鉤者誅，……」「何以知其然邪？昔者龍逢斬，比干剖，……」「何以知其然邪？夫弓弩畢弋，機變之智多……」「奚以知其然也？侗乎不知晦朔……」

肇論「何者？果不俱因，因因而果……」「何者？人則求古於今，謂今不住……」「何者？人則謂少壯同體，百齡一質……」「何者？夫談眞則逆俗，順俗則違眞，……」(這僅是物不遷論的一部份)

但足以代表僧肇大師的淵源。

再者，如太宗三藏聖教序，那種「隻千古而無對」的絕眞可爲典型佛教文學。他處處有如泰山，使人尋讀者「高山仰止。」又像「萬歲」聲中受着諸侯恭宗朝拜的道貌儼然的帝王。又像躲伏在奇峻絕壁，目光炯炯的不可一世的雄鷹。是那麼銘刻鏤塑，色香俱古。

其他，像是跡贊序，金剛經塔序的小巧玲瓏，心賦，釋迦成道記的光華陸離，念佛三昧詩集序，大智度論鈔序的溫柔典雅，都是佛教文學風格的追蹤者。

孕蓮精舍詞稿

羅鶴居士

臺城路

十年精進堆相語，弘名誦來成句；自性彌陀，彌陀自性，不教宅意隨五；凝神求路，似饒者思餐，寠者求富；願至西方，婆婆留下好還報。六時淨念相續，喜蓮珠遊滴，專妄都除；念到念空，念空不著，方有些兒佳處；這家可過；更繫念慇慇，朝朝暮暮；淨土花開，脫腳紅塵路；

懷龍健行青島

廣覺

已識詩情老更疑坐收山色寄心期簸梭久斷春明夢函札祇留眼同看劫後棋
添舊日思近賦稠殘荒得讀同音法海善爲儲盡退人事紛紛去

樹人昔來言孱體多病憫悶彌甚作此慰之

廣覺

大悲無如有此身書生瘦骨倒綠爲已皆宗按維摩詰卸善添香火誦佛味最眞
閑披舊帙長旋夢依依通一衣禪心寂寂對殘春閉門養疴宜今日

禪餘墨屑（二）

盤妙

詠古寺詩，深刻而通俗者殊不易得，最易失諸板滯於拙。美者如：舍宿谷秋夜宿萬壽寺：一簷動微風來，虛堂一鐙

悄；階前瘦蛟影，斜月在松梢』。金江韓宿盛隱：『窗虛暗覺雲生壁，夜靜時聞雨滴階』。『過將古寺刻期入微，寫破落古寺，如萬指坡開元寺：『古樹鳥巢密，荒苔客到稀，鈴谷隨瓦墜，碑破入蘚埋』。『孫淵如千佛樓：『城東佛樓幾年閉，寂退秋藤剝芒利，飛蟀射屋鳥啄墻，鬼風吹僧斷佛臂……』老莎出戶曲復斜，乳鎖容堂黃綠黑，佛前穩坐竹作團，過補細影明綺疎，殘燈滴牆黃幽血，散粉空壁生陰苔……』成晴川示恩寺：『瓦溝落月印孤塔，暗隙入風吹短幡』。『寄是古寺風光。他如修睦東林寺『西古普文典，山晴鐘韻哀』。『貫休靈風吹磬斷，杉露滴花開』。『蔣士對『答聲流樹杪，鈴語繞簷牙；波靜魚遊鐙，香消佛散花』。『賈休客廟入毒祖，古殿鶴窺燈』。『東詩僧寄堅『淨境風掃地，滿課月爲燈』。『齊己『春色湛僧山扉賦，松苑清鶴骨毛香』。『很冷的僧雜』。至若蔣士對『天閣湖光千頃白，更深佛火一燈青』。『齊己『的塔影分鐘給月，虎溪聲合幾峰泉』，『則又儼然月夜古寺矣。

月前，古都發現一非男非女之所謂婦女出嫁爲丈夫退婚事，報章紀之頗詳。按斯即佛典所謂五不男也。古人謂之人痾，漢書五行志：『六畜謂之禍，人謂之痾』。『亦曰人妖，亦名人疴』，荀子『物之已至者，人妖則可畏也』。『又曰姓人，俗呼陰陽人。經中之五不男：一扇搋 (Sandha) 華譯生；男根不全；二留拏 (Runa) 華譯犍；其刀割去；三伊梨沙掌拏 (Irsyapandaka) 華譯妒；見婬而妒方有根起；四半擇迦 (Pandaka) 華譯變；遇男變女，遇女變男；五博義 (Paksapandaka) 華譯半；半月男半月女。法華玄贊九：『五種不男者，謂生便，除去，嫉妒，半月，灌灑』。『對法論八：『半擇迦有五種，謂生便半擇迦……』。『四分律三十五『佛言黃門於我法中，無所增益……是中黃門者，生黃門，犍黃門，妒黃門，變黃門，半黃門』。『其實典籍所錄者亦頗夥：『七修』：『杭有蔡氏，下半月女形，上半月男形』。『晉史『惠帝之世，京洛有從男女體者，能用兩人道』。『簡見記言：『蘇郡陸樹道章，陽數之後，陰道之前，又具女形』。『右劉談：『嘉靖中瑞州閻道婆，身具二形，假女紅養人婦女，事發刑死』。『雲傳通志：『必長二陰，其男女二形，結人婦之而孕，所生亦具二形』。『又一人具三乳者亦見於佛經：正法念處經七十『或以天眼見鬱陀尼多饒牛犢一切女人皆有三乳，如閻浮提女人十月乃產，鬱陀尼人亦復如是，如閻浮提女人二乳流汁，鬱陀尼女人三乳流汁亦復如是……』

金山，與高旻同爲當今禪門最高級叢堂！孤懸孤立，瀕音涉浙其下，風帆若游從胡天子，騁馳于其左右，極造物之大成。故詠之者至多，作者亦不勝枚舉。乃楊蟠：『天末樓臺橫北固，夜深燈火見揚州』。『的是金山，不可移動！夢堂：『塔影燈影明不移，鐘聲鐘在浪堆』。『貝文簡：『海氣龍天橫北固，江濤捲雪走東洋』。『八指頭陀：『浪花翻似雪，江鯽習知法，日落寫三湖，潮迴郭璞墳』。『岑詩：『日月

不離水，猶應難卻霜。」讚云：「波心突出箇昂頭，劈破長江兩道流。」齊己：「檻外揚州樹，船通建業僧。」孫魴：「過嫌妨僧定，驚濤濺佛身。」蘇[illegible]：「[illegible]花葉分左岸，覆頂天[illegible]根。」…若唯妙唯肖。

現代僧伽應趨的新動向

浩乘

前奏

現代劇烈的戰爭底狼烟瀰漫了五洲，濃濃密密底戰雲籠罩了四生，燃燒底兵燹毀盡了寰球人與物的資源；以至生產停頓生活艱難米珠薪桂，造成室如懸磬野有餓莩底哀鴻遍地慘況！

在這生活窘迫的時勢下，僧伽自然也隨着洶湧澎湃底濁惡潮流漂蕩沉淪而困苦艱難氣息奄奄地苟延殘喘！

可是社會上並不因我們艱苦而同情，反變過去歧視誹謗的心意而作摧殘侵掠的行爲—如近今蘇北拆廟毀像驅僧佔產的噩耗頻傳！

唉！我們在這天然與人造的兩重壓迫之下，若打算堆，怎不陷入滅亡底萬丈深淵？

然而有志的同袍們！我們就死氣沉沉地徒然不振隨環境淘汰而甘心沒落消沉末？當知物腐蟲生，木朽蛀生，我們能夠勇奮發抖擻精神振作意志勉勵以須向自力更生的康莊道進，光明就在我們的前途！

怎樣邁進呢？下走內宗教規外觀時勢來持佛法摘治世學，覺得現代僧伽應趨的新動向有兩點：

（一）讀

近代僧伽之所以衰落，根原就在知識太簡，終日昏然昏昏昧昧不明佛法爲何物，怎談到一思一念一行一止與佛法相應？甚至肆意行動亂倫違法；噫！枯燥殘蛀底焦芽敗種，雖植在膏腴肥沃底田地上，能長出茁壯偉大底枝幹繁茂豐榮底花葉甘美鮮膩底果實麼？這樣要遊覽的人欣賞、讚歎培植、愛護、那就痴人說夢。

所以我們要重視讀書，鼓勇氣，整步伐，振精神，堅志念，向世出世學底山林曠野江湖河海里，跋涉奔騰，探險索幽，尋根覓源，不達到體解大道，發無上心，深入經藏，智慧如海，統理大衆，一切無礙底高峰誓不休。

但讀書的時間世人都必須在幼年時期，一到壯年老年就退三舍了，可是我們僧伽沒家庭的負擔與專門職業的牽制，當時時以讀內外典爲營業，就是龍鍾老態也得每天閱讀聖

典以培福種慧，何況壯年的僧伽學過相當時日還能自利利他呢？

當知世人讀書爲峨冠長紳高堂大馬酢醴飫肥，僧伽乃爲明道，求知、己達、達人、化世、導俗：而讀書。所以沒有時間與勢利的限制，[illegible]揣與貧苦的阻礙，能孳孳地在學海中接步競趨前進。

我們看出世的[illegible]者八十歲學通三藏，玄奘留學印度十八年，善財歷參五十三知識，再看世俗的掛角負薪囊螢映雪，就證明進者的說素不謬了。

反之，青年僧伽卻不可使僧馬齒未增來日方長而蹉跎浪蕩，須明莫待老來方學道孤墳盡是少年人呢？

吾人能通一分聖教即續一分佛的慧命，由學一分而能行一分菩薩道即增一分佛的法身，積年累月一旦豁然貫通，學佛所學行佛所行知佛所知證佛所證，那就是宏宗演教許世度生的頂天立地者，所以俱舍頌云：『佛正法有二：謂教證爲體，有持說行者，此便住世間。』

(二)修

古德云：『通宗不通教開口便亂道，通教不通宗如蛇鑽竹筒，宗教一齊通如月照虛空』，這就是教我們後學要行解並重，學修雙行方不落於盲修瞎練或說食數寶的窠臼。

可是現代僧伽能得一知半解的大都泥滯在文字障中，認爲得指月的指，即是究竟究詮，遂悻然戀戀在舞文弄墨技能上畢竟表現出我慢貢高昂然驕傲底狂態，引起大德長者的譏誚，蔑視，世人的輕蔑，誹謗。

僧青年同志們！我們既明了入佛智登覺岸的路線和方法，就不可以化城作寶所，就三車爲一乘，當放開大步腳踏實地底躍然向眞修實證的康莊前進，以期達到研經究典的目標——佛果位。

怎樣眞修而獲實證呢？須見當「內植根本」「外培德行」，使善友提攜能仁接拔，然後定得出煩惱之深淵到菩提之彼岸。

所謂「內植根本」即「持戒」與「修行」，言「持戒」當攝摩「梵網經」或「瑜伽菩薩戒本」依教奉行，方能住持佛法建立僧格，所以「涅槃經」云：「尸羅不淸淨，三昧不現前。」言「修行」一如念佛，習定，持咒……各宗的修持法中擇一與己性近志合的加行實踐，必得『受持教法，能令三寶不斷』——華嚴經句。

所謂「外培德行」，「德」就是想說學佛人我一如底心胸理發到濟人利物的事迹上，表現出五戒十善六度四攝的眞精神，實行那公大慈大悲大喜大捨主義！「行」就是能苦其心志勞其筋骨餓其體膚增益其所不能；我們按諸古德高僧誰不受一番寒徹骨而得梅花撲鼻香的呢！如慧遠雪山修道，慧可立雪斷臂，古殘步禮五台，趙州八十行腳，就知道吃得苦中苦方爲人上人了。

我們能內植繁茂壯碩底根本，外培豐盛堅條底德行，再加以法眷會中當精進菩薩般的教師良友精神，依着聖言量的指示勉勵向上，決可得到眞修實證的功效。

新書介紹

大悲心陀羅尼經述秘鈔

大悲心陀羅尼，在佛教上極爲重要，而原經世鮮流通，更無註解，去年年底，始由北京刻經處公開祭印，宋朝日本明慧法師撰該經述秘鈔，原定每部價洋捌角，但今年付印時，值工料飛漲，每部實用三元，茲已出版，每冊照本實收三元云。

四分律比丘尼戒相表記

前弘一律師編定四分律比丘戒相表記，爲研習律學之唯一良導，十年以來比丘莫不奉爲圭臬，而尼戒尤爲繁重，表記之作，需要更切，尚付缺如，今由中國佛教學院特請仁道法師依律編定，頃已付印，不久出版，每冊定價洋捌元。訂購處：北京德勝門內甘水橋六號中國佛教學院出版部。

自修藏文讀本

天津佛教功德林藏文組編印　每冊定價二元八角

本書乃爲學者研習經論之用，故名。學者苟能潛心於此，則必能於文法上得一概念，而可循序以進。爲使學者印像深刻并修養其翻譯能力計，不從對照之慣例，而將譯文附諸卷尾。全書計分各種字母，譯造普用字，主要助動詞，字典查法，詩文，小字彙，課文及譯等十七節，極便初學云。

事師法五十頌

湯住心居士譯・菩提學會出版　全書一册・定價二元

吾國吾教，隆師重道。無上聖教，師即是佛，是法，是僧。師也者，不可須臾離也。是故學佛先學事師。我佛所說事師之法，散在各經，探尋不易。馬鳴菩薩憂之，而集經說爲五十頌。頌有註釋，密義難明。宗喀巴大師憂之，而造註釋。頌釋兩文原皆藏語，披誦無方。本會同仁憂之，而請湯住心主任譯爲華言。刻已印訂成書，實價貳元。本會會員六扣。諸欲讀此希法寶者，速向北海公園白塔前方下面，菩提學會購請爲幸。

中國佛教季刊

本刊用中英兩種文字合併刊行，爲中國首創現代化之佛學雜誌。不僅爲佛教徒自修之精神食物，亦爲非佛教徒增益知識之良品。每期並有圖畫專頁，選印佛教史蹟圖片，藉以啓發高尚之興趣。茲創刊號已定於八月十日出版，全年四冊僅酌收成本七十元，欲訂者請將姓名住址及訂費寄上海郵政信箱五九六號本社經理部即可。

又本刊經熱心佛徒捐訂全年若干份，將分贈國內各地寺院學校及圖書館，凡此項機關無力訂閱者，希速函上海郵政信箱五九六號本社經理部申請，即可按期寄奉。

周叔迦居士

最上雲音室

編著典籍

◉法華經安樂行義記　一册　壹元五角
◉灌佛形像經疏　一册　壹元五角
◉藥師如來本願經疏　一册　壹元五角
◉阿彌陀經義疏　一册　壹元五角
◉華嚴四十二字觀義証　一册　五角
◉決定毘尼經疏　一册　五角
◉唯識研究(缺)
◉因明新例　一册　四角
◉新唯識三論判　一册　壹元二角
◉宏明文選　二册　四元八角
◉牟子叢殘(缺)
◉淨業正因　各一册　初集三角　二集三角　三集三　四集八角
◉中國佛學史(缺)
◉佛學程序集(缺)
◉菩薩戒儀彙集　一册　壹元另五分
◉瑜伽燄口施食要集詳註　一册　壹元五角

北京西安門外大街四九號　佛學書局代售

佛教界消息

中國佛教學院近訊

北京中國佛教學院自六月二十四日學期考試舉行竣事後，二十五日開始禮拜請觀音懺七日，七月一日圓滿。二日開始放暑假，明將於八月二十八日上午舉行開學典禮。下午舉行預科第二班畢業典禮。八月二十九日起禮拜大悲懺七日，九月六日正式上課。并於是日招考本科預科新生云。

佛教同願會涿房分會將改組

佛教同願會涿房兩縣分會，成立已屆週年。為強化會務，諭行佛化，將於七月二十八日召開理事會。議決如下：一為弘化便利，改為同願會涿縣分會。二改選會長理事長等人員。三推行本年度弘化利生事業云。

佛教同願會容新分會開理事會

佛教同願會容新分會於舊曆六月十九日就觀音菩薩道場，招開理事大會。到會者百餘名。儀式隆重。首由會長覺悟法師開示，繼討論議案三則，全體發四宏誓願後散會云。

本刊投稿簡章

一、本刊以宣揚佛教文化為宗旨，歡迎外來稿件。凡佛教教理論著，經律論研究，宗派史實，今代大德傳記，文藝史地，禪林佳話，佛教掌故等均所歡迎。

二、本刊篇幅有限，來稿每篇不得超過一千字，長篇專著不得超過一萬五千字。

三、來稿最低限度，須文字通暢，含義精警，文言白話不限。

四、來稿須用方格稿紙繕清。

五、來稿須註明詳細通訊處及真實姓名，以便通訊，發表時署名，聽作者自便。

六、來稿編者有增刪權。

七、來稿經採用後，酌酬本刊。

八、原稿無論登載與否，概不退還，預先聲明者不在此限。

九、來稿請逕寄北京德勝門內甘水橋胡同六號中國佛教學院佛學月刊社收。

佛學月刊

第三卷 第二期（第二十六號）

民國三十二年七月三十一日出版

編輯兼發行者　中國佛教學院佛學月刊社　北京德勝門內甘水橋胡同六號　電話四局〇六七六號

印刷所　新民印書館

代售處：

北京西安門外大街　北京佛學書局

上海[illegible]園路　上海佛學書局

北京東城大佛寺內　庚申佛經流通處

天津特別區十四號路　天津佛教功德林

天津東南城角草廠菴　天津佛教居士林

新京長春大街　護國般若寺

北京東安市場　佩文齋書店

北京琉璃廠　富晉書社古書店

北京隆福寺街　修文堂書店

唐山南市大街　佛教同願會唐山分會

石門市王府里　佛教同願會石門分會

營口市通惠街　佛經流通處

價目：

零售	每冊實價　國幣二角
預定	全年　十二冊　國幣二元

（郵費在內）

注意：

（一）訂款（以北京通用之鈔券為限）務請用匯票掛號寄來。

（二）華中華南讀者，請逕向上海覺園路一五四號佛學書局訂閱。全年價儲備券十元。

（三）訂戶來函更改住址或查詢其他事宜，須註明訂單號碼。

中國佛教學院流通書籍

中國佛教學院叢書

三法度論筆譯	一冊	實價一元
西藏語讀本	一冊	實價五角
梵網經心地法門品會譯	一冊	實價二元二角
佛教梵文讀本	二冊	實價九元

敦煌佚律

四部律幷論要用抄	一冊	實價一元三角

流通書目

釋迦氏譜　毛太紙	一冊	實價七角
釋迦氏譜　粉連紙	一冊	實價一元
釋氏蒙求	一冊	實價三角五分
瑜伽燄口施食要集詳註	一冊	實價一元五角
大方廣佛華嚴經修慈分 大[illegible]請問錄	一冊	實價四角五分

年[illegible]刊

中國佛教學院年刊	一冊	實價二元

中國佛教學院講義

(五)菩薩瓔珞本業經疏	一冊	實價二元七角
(六)律學初階	一冊	實價一元五角
(七)隨機羯磨略釋	一冊	實價二元二角五分
(八)金剛三昧經論	一冊	實價三元
(九)四分律含註戒本略解	一冊	實價三元五角
(十一)賢首義章	一冊	實價五元四角
(十二)中國佛教地理	一冊	實價三元
(十三)諸子輯要	一冊	實價二元四角
(十四)佛教美術史中國篇	一冊	實價五元三角五分
(十五)詩學舉隅	一冊	實價二元七角五分
(十七)戒乘律要	一冊	實價六角
(十八)八宗綱要鈔	一冊	實價三元

流通處：北京德勝門內甘水橋胡同六號中國佛教學院出版部